

LA MUERTE COMO TRIUNFO EN LA HAGIOGRAFÍA MEDIEVAL CASTELLANA

Fernando Baños Vallejo

Universidad de Alicante

banos@ua.es

Descripciones de torturas y ejecuciones que pueden revolver las tripas, o, tal como lo expresó fray Martín de Córdoba en el siglo xv, «tormentos e martirios que leerlos faze tenblar a honbre los figados» (cit. Hernández 2005: 851). Ese es el núcleo de las *passiones*, que constituyen la primera modalidad de la literatura hagiográfica, anterior a las *vitae* de los santos confesores, quienes, en oposición a los mártires, no mueren de forma violenta, sino beatífica¹. De modo que la muerte es criterio de clasificación de los santos y, también, un factor estructural de primer orden en su narrativa. Ya la hagiografía griega y latina de los primeros siglos establece la muerte como eje, y esa configuración se perpetúa en las vertientes vernáculas de las vidas de santos, independientemente del idioma en que estén escritas. En todo caso, nuestro ámbito de interés es la hagiografía castellana, y en ella, en sus manifestaciones medievales, nos situamos para ofrecer en las páginas que siguen una tipología de la muerte.

En mis estudios sobre la hagiografía como género literario², al remontarme a sus orígenes (siglos II-IV) y desarrollo (siglos V-VII), recogía una observación de Charles F. Altman (1975: 1) que explica la diferencia estructural entre las *passiones* y las *vitae*, y que viene aquí muy al caso: las primeras se basan en una oposición diametral, la confrontación de los mártires y sus

¹ Pese a esa oposición bien consolidada entre el título de «mártir» y el de «confesor», el significado etimológico y primitivo de ambas palabras es en parte coincidente, en cuanto que los dos términos se refieren a personas que dan público testimonio de su fe.

² Mi segunda monografía sobre las vidas de santos en la literatura medieval española está disponible en línea (Baños 2003).

perseguidores; desde los primeros documentos hagiográficos, que son las actas de los mártires, esa oposición se desarrolla en la narrativa de la detención, el interrogatorio y el martirio. Las *vitae* de los santos confesores, en cambio, al carecer de un martirio que justifique por sí solo la santidad, se articulan mediante una oposición gradacional entre lo santo y lo no santo, un proceso de perfeccionamiento gradual que podría representarse mediante la imagen de una escalera.

Por mi parte (Baños 2003: 20-21), incidía en que ese perfeccionamiento implica la necesidad de relatar los sucesos de la biografía del santo confesor, y también incluir milagros propiciados por él, que sirvan como demostración irrefutable de que Dios corrobora la santidad de esa persona. Estos componentes biográfico y sobrenatural eran innecesarios y, por lo general, estaban ausentes en las primitivas actas de los mártires, pero a medida que las *vitae*, entre los siglos V y VIII, van consolidando esos elementos, el gusto por ellos hace que se vayan añadiendo también a las pasiones. Y es que, si la peripecia vital del protagonista podía suscitar el interés, el formidable atractivo de los milagros tendió a acaparar la atención de escritores y fieles. Resulta llamativo que una de las primeras vidas de confesores conocidas, la *Vida de san Antonio Abad*, atribuida a san Atanasio, obispo de Alejandría en el siglo IV, contenga ya la advertencia de que los milagros son solo el testimonio del amor de Dios, que desea iluminar la santidad de la vida ascética de Antonio, de lo que se infiere que lo verdaderamente importante, lo que debería centrar la atención, es la virtud de la vida y no el componente maravilloso. En todo caso, la combinación de «vida y milagros» se consolida como estructura paradigmática de las *vitae* y se extiende a las demás modalidades hagiográficas, difundiéndose tanto que la fórmula de «vida y milagros» llega a adquirir en la lengua española el carácter de locución coloquial para referirse al relato pormenorizado de la vida de alguien, de cualquiera.

En síntesis, si las pasiones muestran cómo el santo entrega su vida a Dios en un acto concreto, el del martirio, en cambio, a partir del cese de las persecuciones y ejecuciones de cristianos en el siglo IV (aunque el dominio musulmán supondrá nuevos mártires hispanos), la entrega de la vida a Dios generalmente ya no se produce en un acto único, sino que es continua, a través del cultivo de la virtud, y mediante diferentes modelos de vida, como la anacorética, la monacal, la pastoral (en diversos rangos) o la mística, que pueden darse como modelo único o de forma combinada en la vida de un santo. Pues bien, sobre la base de estas líneas fundamentales del desarrollo de la literatura hagiográfica, a continuación examinaremos algunas muestras representativas de la configuración y significado de la muerte en las vidas de

santos en la literatura medieval castellana, primeramente en la modalidad de las pasiones, y después en la de las vidas de confesores.

El triunfo de los mártires

Puede que el elemento que mejor ilustra que el cristianismo concibió la muerte de los mártires como un triunfo, sea el atributo iconográfico común a todos los mártires: la palma. Recuérdese que, con anterioridad al cristianismo y a su vinculación de la palma con el martirio, en las culturas de Oriente Próximo y mediterráneas la palma significaba victoria, aparte de otros simbolismos como el de la fecundidad. El cristianismo lo adoptó como representación de la victoria de los fieles sobre los enemigos de alma, y lo aplicó en particular a los mártires, como triunfadores por excelencia³. De ahí, la palma pasó a convertirse en atributo colectivo para la categoría de los mártires, que en la representación iconográfica con frecuencia se combinaría con un atributo individual: puede ser el instrumento del martirio, como la parrilla en el caso de san Lorenzo; o los miembros mutilados, como los ojos de santa Lucía o los pechos de santa Águeda. De este modo, el elemento común de la palma y los objetos específicos de cada martirio representan gráficamente la constante y las variables de los relatos martiriales: el núcleo estructural del relato es siempre el martirio, la muerte que se convierte en victoria gloriosa sobre la finitud y sobre el mal, a imitación del modelo de Cristo. Otras constantes de las pasiones son los acontecimientos que conducen a la muerte: el apresamiento y el interrogatorio o enfrentamiento dialéctico entre el mártir y sus perseguidores. Pero las circunstancias concretas de cada caso originan múltiples variables, de las cuales las más visibles (textual e iconográficamente) se corresponden con la manera en la que el protagonista es martirizado. Veremos cuatro ejemplos diferentes, pertenecientes a textos hagiográficos de distinta naturaleza: Lorenzo, Mamés, Vitores y Cristina.

Antes de visitar esos pasajes, conviene reparar en que, por debajo de la diversidad de las muertes, el efecto que produce en quienes las contemplan es el mismo, el que decía al comienzo: el impacto, el horror. En un estudio sobre la literariedad viva de la hagiografía medieval (Baños 2009: 536), tuve ocasión de señalar los componentes que, a mi juicio, siguen activando

³ Gaston Duchet-Suchaux y Michel Pastoureau (1994: 269) escriben: «La palme [...] est presque toujours un symbole de victoire. Victoire militaire, mais aussi et surtout victoire sur le mal, les méchants et la mort. Par là même elle est aussi symbole de résurrection et d'éternité. La palme du Christ portée le jour des Rameaux, lors de son entrée à Jérusalem, préfigure sa Résurrection; el la palme que l'iconographie, dès l'époque paléochrétienne, attribue aux martyrs, signifie la résurrection des justes et l'immortalité de l'âme».

nuestro interés, nuestra imaginación y nuestra conciencia: el tremendismo es uno de ellos, junto a la peripecia, lo maravilloso y la alteridad de la experiencia estética. Como explicaba allí, la violencia y la sangre causan sensación, de tal intensidad que las pasiones podrían compararse con la recepción actual del cine *gore*. Ningún otro género literario abunda tanto en decapitaciones, mutilaciones y víctimas entregadas a las fieras. El tremendismo como factor de impacto, además de explicar la captación del interés general, justifica también que la violencia sobre los cuerpos, en especial sobre los femeninos, haya sido objeto de estudios específicos, como por ejemplo los de Andrew M. Beresford (1997, 2010 y 2020) o Vanesa Hernández Amez (2004-2005 y 2005).

Añadía también que otro elemento común a las muertes de los mártires es su carácter prodigioso. Aunque no hay en las pasiones resurrección, a diferencia de la Pasión por antonomasia, que es la de Cristo, sí se producen otros acontecimientos sobrenaturales. No me refiero a los milagros que, como decía arriba, se van atribuyendo también a los mártires a medida que las vidas de confesores consolidan el gusto por la taumaturgia, sino que apunto a los prodigios ocurridos durante el propio martirio: una constante es la fortaleza del mártir, su virtud heroica, que le permite, con la ayuda divina, afrontar con entereza e incluso alegría la tortura y la ejecución; otro componente sobrenatural no sistemático pero sí frecuente que, sin llegar al nivel de la resurrección, da la medida de la presencia del poder celestial, es que muchos mártires sobreviven a sucesivos intentos de ejecución, hasta que finalmente mueren cuando Dios lo dispone, no cuando pretenden los verdugos.

Todo lo dicho, y lo que observaremos después sobre las vidas de confesores, se corresponde con la hagiografía en general, pero como nuestro campo de interés es la literatura medieval castellana, he seleccionado para los ejemplos dos tipos de fuentes: las obras de Gonzalo de Berceo, del siglo XIII, que sin duda constituyen el canon establecido en época contemporánea del género en español, y que representan las vidas individuales de santos locales; y, por otro lado, el *flos sanctorum*, la versión castellana del santoral de alcance europeo, la modalidad hagiográfica más difundida a partir del siglo XIV.

Empecemos con el *Martirio de san Lorenzo*, de Berceo, para comprobar que la representación verbal de su tortura, tan presente en el imaginario colectivo, expresa la fuerza del mártir, de tal magnitud que le permite incluso ironizar, con una frase (‘dadme la vuelta’) también absolutamente reconocible en la memoria colectiva cristiana⁴:

⁴ Cito los poemas de Berceo por la *Obra completa* coordinada por Uría (1992).

Diéronli atal vaño qual oídes contar,
 pensaron los ministros malos de atizar,
 abivaron el fuego, non se dieron vagar,
 faziénli a Laurencio placer más que vexar.

Las flamas eran bivas, ardientes sin mesura,
 ardié el cuerpo sancto de la grand calentura,
 de lo que se tostava firvié la assadura;
 qui tal cosa asmava no li mengüe rencura.

«Pensaz», dize Laurencio, «tornar del otro cabo,
 buscat buena pevrada ca assaz so assado,
 pensat de almorzar ca avedes lazdrado;
 fijos, Dios vos perdone, ca feches grand pecado.

Diéstesme yantar buena, fiziésteme buen lecho,
 gradézcovoslo mucho e fago grand derecho,
 non vos querrié peor por esti vuestro fecho,
 nin terrié otra saña, nin vos habrié despecho» (cc. 102-105).

Así termina el poema, de forma abrupta, lo cual ha hecho pensar en una interrupción debida a la enfermedad o la muerte de Berceo (Dutton 1976: 76). De ser esto cierto, se trataría de su última obra, dedicada a un santo español, de Huesca, según la tradición, y con devoción local en la zona del pueblo de Berceo, que está al pie del pico de San Lorenzo. Los otros poemas hagiográficos de don Gonzalo pertenecen a la otra modalidad, las vidas de confesores, y narran biografías, estas sí, muy vinculadas al Monasterio de San Millán. Ofrecen ejemplos de muertes beatíficas, como veremos en el siguiente apartado, pero volviendo ahora al martirio, las últimas palabras de Lorenzo muestran bien a las claras que, a pesar de estar siendo ejecutado, se sitúa en un rango de superioridad sobre sus verdugos y su muerte es un triunfo en toda regla.

Puede que la victoria de los mártires se haga aún más patente en los casos en los que, como decía arriba, los santos sobreviven a sucesivos intentos de matarlos, causando la confusión y a veces la conversión de los verdugos, hasta que llega finalmente la muerte, cuando Dios quiere. Un buen ejemplo se encuentra en la «Istoria de sant Mamés», uno de los relatos insertos en una de las versiones del *flos sanctorum* castellano, que podría remontarse al siglo XIV. Este Mamés o Mamante (aparte de otras variantes del nombre) se refiere al mártir de Cesarea de Capadocia, quizá confundido con otra tradición de

otro santo del mismo nombre (Baños/Uría 2000: 51-58). En este caso la narración, a diferencia de la mayoría de las contenidas en los *flores sanctorum*, no procede de la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine. A Mamés, a quien sus perseguidores acusan de encantar las fieras del monte (osos, leones, jabalíes...), pues las había domesticado, intentan primero quemarlo en un gran fuego durante tres días, y es inútil; también le sueltan una osa, que se postra ante él, y en dos ocasiones sendos leones, que, en lugar de devorarlo, lo reverencian y lo lamen tiernamente. Las maravillas alcanzan la cota más alta cuando otro león distinto ataca a los enemigos del mártir y llega a hablar y a increparlos. Al final, tal como se relata, parece que san Mamés gana la corona de martirio por todos los intentos sufridos, y sin embargo sobrevive a ellos y muere inmediatamente después porque Dios lo llama a su seno:

E diziendo esto todos, fizieron un tormento de dos maderos traviesos, e aspáronle. E estando ý un día, los braços e los pies atados a aquellos maderos, estando así, vino uno de aquellos servientes del adelantado e diol torcejones en la cabeça por fazerle sallir los ojos, tanto le apretava. E desí tiráronlo de allí e apedreáronle todos, e después que fue cubierto de piedra, cuidando que era muerto, pero él fincó bivo, e non le fizieron mal ninguno. E a poco de ora, desde todos callaron, fuese de allí sant Mamés, bendiziendo el nonbre de Dios, e vino una boz del cielo que dixo:

—Mamés, vente para mí, que abiertos están los cielos, e Dios tu Padre se gozará en [e]l cielo porque venciste las contiendas e las persecuciones, e el Fijo de Dios está presto e te trae la corona, e el Spíritu Santo te adurá e te guiará. Estonce sant Mamés dixo:

—Señor, non des gualardones a estos pecadores segund que lo ellos merescen en este pecado que contra mí fizieron, mas rescibe la mi ánima en paz.

E desde que el bienaventurado sant Mamés ovo esto dicho, sospiró en el nuestro Señor Dios, e finóse, e dio el ánima a Dios, el qual sea bendicto agora e por siempre jamás *in secula seculorum*, amén (Baños/Uría 2000: 259).

Podemos ver otro ejemplo similar, esta vez de un supuesto mártir local víctima de los musulmanes (o de los judíos en una primitiva narración del siglo XI), san Vitores de Cerezo (Cerezo de Río Tirón, Burgos), posible desdoblamiento de san Víctor de Cesarea de Mauritania. En la versión de Andrés Gutiérrez de Cerezo, de la segunda mitad del siglo XV⁵, el santo es condenado por dedicarse a convertir musulmanes al cristianismo. Primeramente es

⁵ El relato castellano de Gutiérrez de Cerezo (también lo escribió en latín) fue publicado primero como obra exenta (Fadrique de Basilea, Burgos, 1487?) y después incluido en otro incunable (Juan de Burgos, Burgos, 1497?), un *flos sanctorum* de la misma familia que el manuscrito 8, citado arriba en relación con san Mamés, la conocida como compilación B o, en la tradición impresa, como *Leyenda de los*

encarcelado, pero es que en la prisión sigue convirtiendo moros, así que lo sentencian a muerte. Como él, a imitación de Cristo, pide ser crucificado, y se lo conceden, desde la cruz sigue con las conversiones durante tres días. Finalmente lo decapitan, pero él no muere. De la herida manan sangre y leche, y de la tierra regada con la sangre brota un árbol milagroso:

E como el mártir fincase las rodillas sobre la tierra, alçadas las manos haz a el cielo, el moro sacó la espada e cortóle la cabeça. De la qual ferida dizen luego aver salido sangre e leche; lo uno del martirio, lo otro en señal de virginidad. E como la sangre fuese derramada sobre la tierra, luego nació un moral, e en el mismo momento levó fojas e moras, para testimonio de lo qual fasta en el día de oy quedó aquel árbol. E ha acaescido muchas vezes algunos que estaban mal de calenturas, como gustasen del fruto dél, por su sola fe aver seído sanos; otros tomando algunas partes del tronco del mismo moral también aver conseguido la misma sanidad. E como el moro, el qual la cabeça del mártir avía cortado, e otros que con él estaban viesen este milagro así adesora ser fecho, creyeron verdaderamente este ser ombre santo, e aquello que él predicava era la verdad. Rogaron al mártir los convirtiese a su fe e les diese agua de Spíritu Santo, lo qual el bienaventurado Vitores así fizo.

E alçada la cabeça que estava sobre la tierra en el polvo puesta, començó de bolverse haz a la villa de Cerezo (Baños 2004-2005: 414-415).

Con la cabeza en las manos, regresa a su pueblo, donde lamentan verlo en tal estado, pero Vitores, antes de morir, todavía tiene mucho que decir y hacer: propicia la resurrección de un joven, instruye a los cristianos sobre una estrategia para librarse del cerco de los enemigos, y después busca el lugar de su sepultura, una cueva de la que expulsa a una serpiente, tras haber hecho manar en su exterior una fuente milagrosa. Su alma es triunfalmente llevada al cielo por los ángeles.

Un último ejemplo de martirio, en este caso femenino, el de santa Cristina, y, a diferencia de los anteriores, procedente de la *Legenda aurea* de Vorágine, y por tanto absolutamente consagrado en los santorales europeos, muestra un tipo de mujer frecuente en esa recopilación: jóvenes vírgenes capaces de mantener sus principios y posiciones ante el poder patriarcal opresor y agresivo, con una admirable fortaleza (más admirable en cuanto que son mujeres y jóvenes) que se explica también por la ayuda del Cielo. El caso de santa Cristina lo he destacado como ejemplo precisamente del tremendismo que apuntaba arriba (Baños 2009: 536) y de la acumulación de milagros que

santos. Cito por este texto (Baños 2004-2005). La fecha de 1499 con que en ese y otros estudios se data esa edición de Juan de Burgos ha de adelantarse al menos dos años, a 1497 (Baños 2012).

evidencian el triunfo de la mártir sobre el mal y la muerte. Sigo en esta ocasión otro santoral castellano, el primer incunable conservado, emparentado con los anteriores, el *Flos sanctorum con sus etimologías*, que podría datar de la década de 1470 (Cortés 2018: 127-139). El padre de Cristina intenta persuadirla para que adore a los dioses paganos, pero, como no lo consigue, termina ordenando que la azoten y, dado que ella se reafirma en su fe cristiana, manda que le desgarran trozos de su cuerpo, tras lo cual Cristina arroja a la cara de su progenitor trozos de su propia carne, y lo increpa así:

—¡Toma cruel, come la carne que engendraste!

Entonce púsola en una rueda, e púsole fuego de yuso con olio; mas saliendo ende la llama, mató más de mill e setecientos omnes. El padre diziendo que lo fazía por encantamento todo, fizola tornar a la cárcel. E a la noche mandó a los omnes que la atasen una grand piedra al cuello, e que la echasen en la mar. Faziéndolo luego ellos, tornáronla luego los ángeles. [...]

Entonce mandola meter en la cárcel, e mandó que la degollasen de mañana. E en esa noche fallaron a su padre della, que le dezían Urbano, muerto. Después dél vino un alcalde, e fizo aparejar una cozina con olio, e con pez e con rezina. E echárongela a sancta Christina. E mandó a tres omnes que la traxiesen al derredor commo tizón, por que más aina se consumiese. Entonce Christina alabava a Dios, porque en el otro día la fiziera christiana, e agora la fazía meter en el breço, commo a niña. [...]

Después desto vino Juliano, e fizo encender un forno e echar en él a Christina. E fincó sin lisión por espacio de cinco oras, cantando e andando con los ángeles. Oyéndolo Juliano, dizía que lo fazía con encantamentos, e fizo enbiar por áspides, e por dos bívoras e por dos culebras; mas las sirpientes lamíanla los pies, e los áspides colgáronse de las tetas, e non la fazían mal ninguno; e las culebras rebolvíanse al cuello, e lamían el sudor [...]. Juliano entonce mandole tajar las tetas, e salió dellas leche en lugar de sangre. Entonce mandole tajar la lengua; enpero Christina non perdió la fabla por esto, e tomó la tajadura, e echola en el rostro de Juliano, e firiéndole con ella, cegolo. Juliano, muy sañudo, mandole fincar dos saetas cerca del corazón, e una cerca del costado. E ella, ansí ferida, dio el alma a Dios que la crio, e fuese a Paraíso (Cortés 2018: 432-433).

Por muy truculento y fabuloso que sea el relato, permaneció hasta en los santorales postridentinos que supuestamente son más críticos que los *flores sanctorum* medievales con la materia que transmiten. Veamos cómo comentan el triunfo de la mártir los dos hagiógrafos castellanos más emblemáticos de la Contrarreforma. Alonso de Villegas (1588 [1578]: f. 237r) introduce esta pasión con una cita de san Agustín que destaca a santa Cristina como epítome del martirio:

Porque muchos, como covardes, al principio desmayaron y negaron a Christo, por temor de los tormentos. Otros, aviendo comenzado a sufrirlos, al cabo se cansaron, y perdieron lo merecido, y a Dios, por negarle en los tormentos. No assí –dize [san Agustín]– santa Christina. Guardole Dios su alma, porque los tiranos y verdugos, aunque atormentaron el cuerpo, a la alma no llegaron, guardándola a la entrada y principio del martirio, y a la salida dél, pues comenzó valerosamente, y acabó gloriosamente, dando su vida por su esposo Christo.

Y Pedro de Ribadeneira (1616 [1599]: 487) la ensalza de esta manera:

y con este martirio vitoriosa embió su alma al cielo, donde fue recebida con increíble regozijo de todos aquellos cortesanos y espíritus bienaventurados, que avían estado a la mira de tan dura y larga pelea, y le davan el parabién de aver salido de tres tiranos con vitoria.

Creo que son suficientes ejemplos para ver cómo las pasiones pueden variar en los detalles de la tortura y del martirio, pero coinciden en la fortaleza de los mártires (potenciada hasta lo sobrenatural gracias a la ayuda de Dios), en la victoria sobre el mal y la conversión de la muerte en el umbral de la gloria. Sin duda son los mártires los santos que más se asocian con el heroísmo, pues, aunque existan santos caballeros o militares, de oficio o eventuales, en vida o *post mortem*, esa condición no supone la entrega de su vida en combate. Viene muy al caso, para cerrar este apartado, la comparación que establece el anónimo fraile jerónimo (podría ser Pedro de la Vega) que prepara para la imprenta (Zaragoza: Jorge Cocci, 1516) el *Flos sanctorum* compilado por otro jerónimo del siglo xv, Gonzalo de Ocaña⁶. En su prólogo el anónimo autor confronta las maravillas, mayormente ficticias, de los libros de caballerías, con las de los mártires, que se dan por verdaderas, lo que hace de su libro una lectura más provechosa:

Pues si te deleitan los hechos maravillosos e por la mayor parte fingidos de los esforçados cavalleros, que puestos en las batallas no supieron bolver las espaldas, [...]. Rebuelve estas historias e sabrás por su muy verdadera relación cómo los santos mártires puestos en la batalla de los tormentos antes les faltó la vida que el esfuerço.

⁶ Es la versión castellana del *flos sanctorum* que se conoce como compilación A en la tradición manuscrita, o *Flos sanctorum renacentista* en la tradición impresa.

La beatífica muerte de los confesores

También en las *vitae* o vidas de confesores la muerte es umbral de la gloria y del triunfo, pero por su naturaleza de tránsito, no porque constituya ni el núcleo central del argumento ni el de la santidad, como sí ocurre en las pasiones. De hecho, el nombre de «pasión» se refiere a la muerte violenta, mientras que el de «vida» acota justamente lo anterior a la muerte, el proceso gradual (no diametral, como decía al comienzo) de santificación a través del esfuerzo mantenido, en forma de renuncia a lo mundano, de estudio de la doctrina, de cultivo constante de la virtud y de la oración, sin descuidar la humildad, para no caer en el pecado más insidioso, que es el de la soberbia, tal como muestra la literatura hagiográfica.

Incluso si consideramos el otro componente básico de las vidas, expreso en la fórmula de «vida y milagros»; es decir, la dimensión taumatúrgica, ocurre con frecuencia que desde esa perspectiva la muerte queda inserta en la serie de prodigios, como hito que los divide *in vita* y *post mortem*. Pero desde otra perspectiva, atenta al detalle de la descripción de ese tránsito triunfal a la gloria, el fallecimiento puede cobrar en las vidas de confesores un relieve considerable, como otro elemento más, pero destacado, de la demostración de la santidad. En mi tipología de las vidas de santos (Baños 2003: 109 y 113-114) propongo que la estructura del relato hagiográfico consta de tres núcleos, o funciones, en términos narratológicos: 1) deseo de santidad; 2) proceso de perfeccionamiento; 3) éxito, santidad probada. Y explico que este tercer núcleo, la verificación del triunfo en la búsqueda de la santidad, se desarrolla mediante prodigios de diversos tipos: la muerte es crucial en su singularidad; el más importante en número son los milagros, *in vita* y *post mortem*; de menor frecuencia, pero habituales, son también las profecías y visiones. Comento además que cada una de estas clases de prodigios se nutre de tópicos propios que provienen de la Biblia: las profecías muestran ciertas convenciones, las visiones las suyas, y los milagros suelen consistir, como los bíblicos, en curaciones (sobre todo de ciegos y tullidos) y en exorcismos.

Centrándonos en la muerte beatífica del santo y tránsito de su alma al Paraíso, sin duda es el prodigio más concluyente del conjunto, aunque no necesariamente el de mayor relieve. Como evento singular e irrepetible dentro de cada vida, y por su naturaleza liminar, el fallecimiento destaca en términos cualitativos, no cuantitativos. Podríamos decir, con Francisco Javier Fernández Conde (1987: 331), que «la muerte es presentada como culminación». Así lo observa a propósito de la *Vita sancti Martini legionensis*, escrita por Lucas de Tuy, y señala las similitudes en la descripción del tránsito de santo

Martino con las de otras hagiografías latinas, sobre san Olegario, Domingo de Guzmán o Pedro González Telmo, por ejemplo. Sugiere Fernández Conde que este tratamiento narrativo de la muerte, que empieza por el conocimiento de su inminencia, y sigue con el anuncio a los compañeros, la preocupación por dejar todo en orden, la preparación espiritual para el tránsito, y la serenidad final hasta el último aliento, todo esto –sugiere– no es una descripción de la muerte exclusiva de las vidas de confesores, sino que «en muchos aspectos recuerda los llamados “mitos de postrimerías o de tránsito”, tan abundantes en la literatura heroica o en las leyendas sobre fundadores y maestros de religiones no cristianas»⁷. De modo que los pasajes que construye Berceo (pues a él regresamos como canon que es de la hagiografía castellana medieval en su vertiente individual), se basan en estos lugares comunes que decimos, algunos de los cuales están ya en las fuentes latinas que maneja el riojano, y otros son añadidos por él, pero valiéndose de ese acervo común, como puede ser el referido a los miembros de la corte celestial que reciben el alma del difunto. Revisemos entonces, desde esta perspectiva, como ejemplos destacados, la muerte de Millán de la Cogolla, Domingo de Silos y Oria⁸.

Podemos reproducir aquí el tránsito de san Millán, que es un pasaje rico en componentes y de extensión abarcable, dentro de los límites de un trabajo como este, a diferencia de la secuencia correspondiente a santo Domingo (cuarenta y seis cuadernas: 487-532). También transcribiremos la muerte de Oria, que en su descripción concreta es muy escueta (cc. 179-184), aunque resulta difícilmente separable del contenido de las visiones: así, en la segunda la Virgen María le anuncia el paso a la otra vida que Oria anhela, especialmente después de haber contemplado el Cielo en la primera visión. Por otro lado, la muerte de san Millán es particularmente interesante porque presenta abundantes innovaciones de Berceo, como se desprende del cotejo con su fuente latina. A partir de la descripción del deceso de san Millán, podremos ver las analogías y diferencias con las muertes de santo Domingo de Silos y santa Oria. Pues bien, cumpliendo con los tópicos del tránsito, san Millán es conocedor de la cercanía de su final (Dios se lo comunica: cc. 279-280). Y su fallecimiento, exequias y recibimiento en el Paraíso se describe como sigue. Iré al paso destacando los componentes para compararlo después con los otros dos poemas. Se presenta primero la enfermedad y su agravamiento:

⁷ Mitre (2003-2004) se refiere a la muerte serena de los reyes, también ejemplarizante, como la de los santos, entre los que destaca a los fundadores de las órdenes mendicantes, san Francisco de Asís y santo Domingo de Guzmán. No obstante, su principal ejemplo de muerte serena de un rey es la de Fernando III, santo, al fin y al cabo. Por otro lado considera el martirio como seguro para la gloria.

⁸ Ruiz Domínguez (1999) y Mira (2008-2009) han señalado la representatividad de estas obras de Berceo como muestra de la buena muerte, y la analogía entre ellas, incluidos algunos gestos.

Esperando la ora quand' verrié el mandado,
empeçóli un poco a doler el costado,
desend' el cuerpo todo fue del mal embargado,
entendió bien qe era el corso acabado (c. 295).

Se despide de sus discípulos y, en su condición de maestro, transmite los últimos consejos. Berceo usa el estilo directo en la despedida, lo que le confiere dramatismo a la escena:

Clamó sos compañeros quand' se vío coitado,
Aselmus un buen omne, con él l'avié criado,
otros santos discípulos non de rehez mercado,
fue en muy poca d'ora grand concejo juntado.

Vedién por ojo todos qe se qeríe passar,
avién de la sue muert' duelo e grant pesar;
non podién de grand cueita nin leer nin orar,
ca perdién tal consejo qual non podrién trovar.

El confessor precioso, siempre bien acordado,
non perdió sue acuerdo maguer era cueitado,
castigó sos discípulos, un convento ondrado,
cómo se mantoviessen quando él fuess' pasado.

Díssolis a la ora de la alma essir:
«Amigos, bien veedes qe me quiero morir,
la ora es llegada, quiérome despidir,
con gracia de vos todos quiero d'est' siglo ir» (cc. 296-299).

Últimos gestos del agonizante, expresivos de una absoluta serenidad ante la muerte; expiración:

Desend' alzó asuso la sue mano donosa,
bendíssolos a todos la sue boca preciosa,
comendólos a Dios, a la Virgo gloriosa,
qe ellos los guardassen de tacha periglosa.

Santigó a sí mismo por fer buen cumplimento,
tendió ambas sves palmas, juntólas muy a tiento;
cerró ambos sos ojos sin nul conturbamiento,
rendió a Dios la alma, fizo so passamiento (cc. 300-301).

Recibimiento del alma en el Cielo. La fuente latina es muy escueta, y, aunque sí alude a Aselmo, al traslado del alma y a las honras fúnebres, todos los detalles son aportación del poeta riojano⁹. Berceo recurre a una configuración convencional, que comienza con los ángeles como acompañantes del alma hasta el Paraíso, y describe luego el regocijo de toda la corte celestial, hasta llegar a Dios y a la Virgen, pero pasando antes por todos los santos, que son presentados por tipos, según la clasificación tradicional. Empieza por la clase de los confesores, por ser la que corresponde al propio san Millán; nombra luego a los santos del Antiguo Testamento (patriarcas y profetas), los apóstoles, los mártires y las vírgenes, para terminar en el Rey y la Reina de los Cielos:

Cerca sedién los ángeles, luego la recibieron,
cantando grandes laudes al cielo la subieron;
con grandes processiones a Dios la ofrecieron,
con él todos los santos festa doble ficieron.

Todos los confesores fazién grant alegría,
porque vinié tal omne entre sue compañía;
dizién que mejorava toda sue confradía,
querrién qe lis viniessen tales tres cada día.

Los santos patriarchas, ancianos varones,
e todos los prophetas oscuros en sermones,
avién grand alegría, dizién santas canciones,
todos lí fazién onra e grandes processiones.

Todos doze apóstolos, príncipes acabados,
qe foron de la lei de Christo advocados,
con est' uésped tan noble teniénse por onrrados,
dizién cantos e sonos dulces e modullados.

⁹La fuente latina, la *Vita sancti Aemiliani* de san Braulio de Zaragoza, dice únicamente: «Por cierto, al acercarse la hora de la muerte, pidió los sacramentos. Aselmo, un sacerdote que vivía con él como colega, fue testigo de cómo esa alma felicísima, liberada del cuerpo, fue llevada al cielo. Entonces, por las atenciones de este santo hombre, el cuerpo fue llevado con grandes exequias de los religiosos y depositado donde todavía descansa en su oratorio». Como observa Dutton, editor del poema en el volumen de referencia (Uría 1992: 200) y traductor de este pasaje latino, estas pocas líneas las amplía Berceo a 21 coplas, de las cuales 16 tienen un contenido enteramente suyo: añade la enfermedad, el dolor de los discípulos, la despedida y todos los demás detalles que se aprecian al cotejar ambas versiones. En una edición anterior, Dutton (1967: 210) reproduce la fuente latina y ofrece ya una comparación con la versión de Berceo. De ella tomo el pasaje latino que se corresponde con la traducción de arriba: «Sane adpropinquante mortis tempore, accersiuít santissimum. Asellum presbyterum, cum quo habebat collegium in cuius praesentia felicissima illa anima corpore soluta caelo est reddita. Tum eius beatissimi studio corpus eius deportatus eum multo religiosorum obsequio, depositum est, ubi et manet, in suo oratorio».

El coro de los mártires qe por Christo morieron,
qe por salvar las almas las carnes aburrieron,
con sos amitos blancos processión li fizieron,
non serié asmaduera la onra qe li dieron.

El gozo de las vírgines, ¿quí lo podrié asmar?
todas con sos coronas la vinién visitar;
non podrién mayor gozo aver nin demostrar,
metién bien so estudio por mucho la honrar.

El Reï de los Cielos, la sue Madre gloriosa,
diéronli rica siella e corona preciosa,
en cielo e en tierra onra maravellosa,
ond' es en altas nuevas sobida la sue cosa (cc. 302-308).

Honras fúnebres y anuncio de los milagros *post mortem*, en el sepulcro del santo. Dicho de otra manera, sus restos se convierten inmediatamente en reliquias, una riqueza que consuela la tristeza de los discípulos¹⁰:

Finqe con Dios la alma, en el cuerpo tornemos,
reliquias tan preciosas no las desamparemos;
démoslí sepultura, los miraglos contemos
qe fueron y mostrados secundo qe leemos.

Los sos santos discípulos qe él avié criados,
omnes de santa vida, cuerdos e muy membrados,
cerca del cuerpo santo sedién muy desarrados,
vertiendo vivas lágrimas de sospiros cargados.

Maguer avién grand duelo, sedién en grand tristicia,
vedién otro esfuerço ond' avién grant leticia;
sabién qe era cosa de tan grand auctoricia
qe serié luminaria de toda la provincia.

Aselmus so criado, preciosa criación,
con muchos buenos omnes de grand religión,

¹⁰ Dutton (Uría 1992: 200) afirma que la alegría de los discípulos se debe a que tienen un intercesor en el Cielo. No veo que el texto diga nada de esto, y sí que sus restos y su tumba se convierten en centro de interés, una «luminaria», sobre todo por los milagros que allí ocurren. Lo que aquí subyace es que, cuantos más visitantes, más riqueza para el monasterio, lo cual encaja con la teoría propagandística de Dutton sobre la obra de Berceo y sobre este poema en particular. Es una teoría que la crítica actual ha matizado, pero sigue teniendo muy en cuenta, como puede apreciarse en diversos capítulos de un volumen muy reciente sobre el riojano (Dominguez/Borsari 2020).

aguisaron el cuerpo del precioso varón,
por darli sepultura e ferli processión.

A mesura del cuerpo fue la peña tajada,
en ancho e en luengo a siesto compassada;
pero, como creemos, ante sedié labrada,
él mismo en sue vida la ovo aguisada.

Fue el cuerpo bañado, de sos paños vestido,
encerrado en tablas, de clavos bien cosido;
fue con grand reverencia en la fuessa metido,
de todo so misterio lealmiente servido.

El Reñ de los Cielos, benedicto Señor,
por onrrar el buen cuerpo del sue buen confessor,
mostró muchos miraglos sobre esta labor,
que non podrié contarlos de mí mucho mejor.

Sanaron al sepulcro muchos demoniados,
vidieron los qe eran de la lumne menguados,
los mancos e los coxos sanos fueron tornados,
troban grand consejo todos los entecados (cc. 309-316).

Otra forma de triunfo, diferente al de los mártires, pero no menos representativo del poder de Dios sobre la muerte.

El pasaje análogo de la *Vida de santo Domingo de Silos* dobla con creces en extensión al del tránsito de san Millán. También depende más de la fuente latina, la *Vita Dominici Siliensis* de Grimaldo. Brian Dutton, en sus ediciones de las *Obras completas* de Berceo, incluye comparaciones con las fuentes, siempre que sea posible, como lo es en el caso de este poema (Dutton 1978: 179-258). En esta ocasión Berceo a veces amplifica y otras condensa; entre los elementos que añade, no pocos coinciden con los aportados para la muerte de san Millán. Así, casi todo el discurso de santo Domingo a sus discípulos, y la reacción de ellos, es adición (cc. 494-504b), salvo en el anuncio de que en cuatro días vendrán al monasterio el obispo y los reyes (él se refiere a los del Cielo, pero los frailes entienden los temporales). Lo relacionado con el malentendido de los reyes y con las idas y vueltas del obispo está tomado de Grimaldo. En cambio, el recibimiento de su alma en el Cielo (cc. 522-526), muy similar al de san Millán, es aportación del poeta. La mención de los miembros de la corte celestial sigue el mismo patrón: los ángeles portan el

alma al Paraíso (aunque el elemento de las tres coronas sí está en Grimaldo); a continuación la reciben con alegría los patriarcas, apóstoles, mártires, confesores y vírgenes. Aquí, a diferencia de la *Vida de san Millán*, Berceo no antepone la clase de los confesores, aunque el santo pertenezca a ella, sino que la menciona en el lugar que le corresponde, según la secuencia tradicional. A cambio, añade dos alusiones personales a dos confesores relacionados con el protagonista: san Benito, fundador de la orden, y san Millán, en cuyo monasterio había servido santo Domingo antes de pasar al de Silos. Lo referente a las honras fúnebres deriva de Grimaldo, y Berceo lo condensa mucho.

En síntesis, se comprueba que ambos poemas de don Gonzalo coinciden en los elementos que configuran el tránsito de los confesores, san Millán y santo Domingo. Es lo esperable, más allá de las reiteraciones lógicas en un mismo autor, pues tanto sus fuentes latinas como el resto de hagiógrafos medievales se alimentan de las convenciones propias del motivo hagiográfico de la muerte beatífica. De acuerdo con lo que he ido apuntando, pero atendiendo también a otros componentes de la *Vida de santo Domingo* no señalados, tanto en esta como en la *Vida de san Millán* nos encontramos los siguientes elementos:

- 1) Conocimiento de la proximidad de su muerte.
- 2) Enfermedad y agravamiento.
- 3) Despedida y consejos o exhortaciones.
- 4) Expiración serena y con gestos espirituales.
- 5) Recibimiento de su alma en el Cielo con desglose de la corte celestial.
- 6) Exequias.
- 7) Los restos corporales como luminaria o tesoro, como reliquias. La tumba como lugar de milagros.

Por lo que respecta a la *Vida de santa Oria*, asistimos a unas peculiaridades que se explican por la pertenencia del poema a la literatura de visiones. El pasaje concreto de la muerte es muy breve, y contiene los puntos 4, 6 y 7, este último con diferencias respecto a los textos sobre san Millán y santo Domingo:

Fue viniendo a Oria la hora postremera,
fuesse más aquexando, boca de noche era,
alçó la mano diestra de fermosa manera,
fizo cruz en su frunte, santiguó su mollera.

Alçó ambas las manos, juntólas en igual,
como qui riende gracias al Reï Spiritual;

cerró ojos e boca la reclusa leal,
 rindió a Dios la alma, nunca más sintió mal.

Avié buenas compañías en essi passamiento,
 el buen abat don Pedro, persona de buen tiento,
 monges e hermitaños, un general convento,
 éstos fazién obsequio e todo complimiento.

Fue esti sancto cuerpo ricamente guardado,
 en sus paños de orden ricament aguisado,
 fue muchas de vegadas el psalterio rezado,
 non se partieron delli fasta fue soterrado.

Si entender queredes toda certanidat,
 dó yaze esta dueña de tan grant sanctidat,
 en Sant Millán de Suso, ésta es la verdat,
 fáganos Dios por ella merced e caridat.

Cerca de la iglesia es la su sepultura,
 a pocas de passadas, en una angustura,
 dentro en una cueba, so una piedra dura,
 como meresció ella, non de tal apostura (cc. 179-184).

Vemos que las descripciones de la expiración y honras fúnebres son similares a las de los otros santos. En lo que respecta a la sepultura, el matiz al que me refería es que, mientras las tumbas de san Millán y santo Domingo son ensalzadas como lugares donde ocurren milagros en beneficio de terceros, el relato sobre Oria no contiene este tipo de prodigios, sino que son visiones experimentadas por ella o por su madre Amunia. Por eso cuando el poeta se refiere a su sepultura, de la que en este caso destaca la austeridad (c. 184), se limita a pedir, de manera ambigua, «fáganos Dios por ella [la santa] merced e caridat» (183d).

Los demás componentes de la secuencia descrita arriba también se hallan en el poema, pero dispersos entre las visiones. Así, el conocimiento de la proximidad de la muerte le llega a Oria con el anuncio de la Virgen María, que se le aparece en la segunda visión. La enfermedad y agravamiento se van apuntando de manera intermitente desde el comienzo de la tercera visión, la del Monte de los Olivos: «En cuita yazié Oria» (140a), «Yaziendo la enferma en tal tribulación» (141a) y otras alusiones. El agravamiento queda patente después de que la madre vea a su difunto marido, que le anuncia la inminencia

del fallecimiento de Oria. Y cuando Amunia se dirige a ella, la joven le contesta: «assaz tengo en mí lazerio e quebranto, / más me pesa la lengua que un pesado canto» (176cd). La despedida, aunque sin consejos, pues ella no es maestra, podría entenderse en ese diálogo con su madre, o el de la anterior visión con Munio, su confesor y primer hagiógrafo, fuente de Berceo; otra despedida de carácter sobrenatural es la última visión de Amunia, en la que se le aparece Oria, ya difunta, que le cuenta su deseo de comulgar y le confirma que, después de acompañarla las vírgenes una noche a las puertas del Paraíso, ahora está allí al lado de los Santos Inocentes. Esto también se relaciona con el recibimiento de su alma y la corte celestial, aunque donde esta se describe con detalle es en la primera visión, en la que Oria es llevada al Cielo para que contemple la silla que le espera. Ciertamente que es transportada en vida, y ha de volver al monasterio, pero en todo caso hay un encuentro con los bienaventurados: en la subida al Paraíso la acompañan tres vírgenes y mártires (santa Águeda, santa Eulalia y santa Cecilia), y allí ve tanto a personajes concretos con nombre propio, como colectivos. La clasificación no coincide plenamente con las de los otros dos poemas de Berceo; Oria se encuentra primero con ángeles (c. 50), luego canónigos (c. 57), obispos (c. 62), coro de vírgenes (c. 66), entre las que estaría su sitio y donde le aguarda una rica silla, ermitaños (c. 83), mártires (menciona expresamente a san Esteban, san Lorenzo y san Vicente, cc. 87-88), apóstoles y evangelistas (c. 89). Escucha incluso la voz de Dios, que le comunica que todavía no puede tomar posesión de su silla, pero que confíe en que pronto lo hará (cc. 103-110).

De todo lo anterior se extraen unas conclusiones que llevan al título de este estudio, pues hemos visto que en toda la literatura hagiográfica, de la que estos textos castellanos son tan solo ejemplos, tanto en las pasiones como en las vidas, a pesar de la diferencia evidente, la muerte es el umbral del triunfo. El último texto revisitado, sobre Oria, sirve de punto de encuentro entre ambas modalidades. De los confesores en general se afirma que son «mártires de voluntad», y si no lo son de sangre es porque no tienen la oportunidad. A cambio se mortifican ellos mismos en vida; en casos extremos, como el de Oria, que vive desde la niñez emparedada, convierten su vida en una especie de muerte, en cuanto negación de todo lo que la vida pueda tener de agasajo. No es casualidad que las guías de Oria en la subida al Cielo sean tres vírgenes mártires, ni tampoco que le expresen: «Tú mucho te deleitas en las nuestras passiones, / de amor e de grado leyes nuestras razones», ‘nuestros relatos’ (37ab)¹¹. Si estas páginas partían de la observación de que la lectura

¹¹ Uría (2004: 103) afirma respecto a Oria y los versos en los que las tres vírgenes y mártires la denominan «compañera» (35d) y «hermana» (36a): «significa que es equiparada a las mártires. Y es que Oria

de las narraciones martiriales puede revolver las tripas, y hemos considerado el tremendismo como una forma de impacto, entendemos no obstante que ello conlleva la captación del interés, la activación de la imaginación y la conciencia, en definitiva, el deleite, por contradictorio que parezca. Los lectores u oyentes más comprometidos con la búsqueda de la santidad, como Oria, encontrarían en las pasiones un modelo de coraje para llevar una vida que termine con la muerte beatífica, ya que no con el martirio. Ambos tipos de muerte suponen la victoria.

Referencias bibliográficas

- ALTMAN, Charles F. (1975), «Two Types of Opposition and the Structure of Latin Saints' Lives», *Medievalia et Humanística*, 6 (*Medieval Hagiography and Romance*), pp. 1-11.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (2003), *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: El Laberinto. En línea: <<http://www.cervantes-virtual.com/obra/las-vidas-de-santos-en-la-literatura-medieval-espanola/>> [consulta: 11/11/2021].
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (2004-2005), «San Vitores en otro incunable (II): edición de Juan de Burgos (1499)», *Archivum*, 54-55, pp. 395-419.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (2009), «El *Flos sanctorum* medieval para lectores de hoy», en Jesús Cañas Murillo, Francisco Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz (eds.), *Medievalismo en Extremadura. Estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*. Cáceres: Universidad de Extremadura, pp. 261-272.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (2012), «La transformación del *flos sanctorum* castellano en la imprenta», en Marinela Garcia Sempere y M.^a Àngels Llorca Tonda (eds.), *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*. Alicante: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 65-97.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando y URÍA MAQUA, Isabel (2000), *La leyenda de los santos (Flos sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo)*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo.
- BERESFORD, Andrew M. (1997), «The Figure of the Martyr in Gonzalo de Berceo's *Martirio de San Lorenzo*», en Andrew M. Beresford y Alan Deymond (eds.), *Proceedings of the Eighth Colloquium. Papers of the*

es, realmente, una mártir, porque ha “muerto al mundo” por amor a Dios y “morir al mundo” por amor a Dios es ser mártir, aunque incruenta». En nota al pie se refiere a las concomitancias de las ceremonias de quienes profesan la clausura con los rituales de difuntos, y apunta la antigua noción de los «mártires del ascetismo».

- Medieval Hispanic Research Seminar*, 5. London: Department of Hispanic Studies, Queen Mary/Westfield College, pp. 107-117.
- BERESFORD, Andrew M. (2010), *The Severed Breast: The Legends of Saints Agatha and Lucy in Medieval Castilian Literature*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta.
- BERESFORD, Andrew M. (2020), *Sacred Skin: The Legend of St. Bartholomew in Spanish Art and Literature*. Leiden: Brill.
- CORTÉS GUADARRAMA, Marcos (2018), *Flos sanctorum con sus etimologías. Lo maravilloso hagiográfico*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- DOMÍNGUEZ MATITO, Francisco y BORSARI, Elisa (eds.) (2020), *Revisitando a Berceo: Lecturas del siglo XXI*. Madrid/Frankfurt am M./San Millán de la Cogolla: Iberoamericana/Vervuert/Cilengua.
- DUCHET-SUCHAUX, Gaston y PASTOUREAU, Michel (1994), *La Bible et les saints. Guide iconographique*. París: Flammarion.
- DUTTON, Brian (ed.) (1967), Gonzalo de Berceo, *La Vida de San Millán de la Cogolla*. London: Tamesis Books.
- DUTTON, Brian (1976), «A Chronology of the Works of Gonzalo de Berceo», en Alan D. Deyermond (ed.), *Medieval Hispanic Studies presented to Rita Hamilton*. London: Tamesis Books, pp. 67-76.
- DUTTON, Brian (ed.) (1978), Gonzalo de Berceo, *La Vida de Santo Domingo de Silos. Obras completas IV*. London: Tamesis Books.
- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier (1987), «El biógrafo contemporáneo de Santo Martino: Lucas de Tuy», en *Santo Martino de León. Ponencias del I Congreso Internacional sobre Santo Martino en el VIII centenario de su obra literaria 1185-1985*. León: Isidoriana Editorial, pp. 303-334.
- HERNÁNDEZ AMEZ, Vanesa (2004-2005), «Las vidas de las mártires: modelos para imitar», *Archivum*, 54-55, pp. 315-330.
- HERNÁNDEZ AMEZ, Vanesa (2005), «El ataque a lo femenino: tortura y muerte de las mártires en la hagiografía castellana medieval», en Rafael Alemany, Josep Lluís Martos Sánchez y Josep Miquel Manzanaro (eds.), *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, vol. 2. Alicante: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 851-864.
- MIRA MIRALLES, Isabel (2008-2009), «“Muerte que a todos convida”: La muerte en la literatura hispánica medieval», *Revista de lengua y literatura catalana, gallega y vasca*, 14, pp. 291-326.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (2003-2004), «Muerte y modelos de muerte en la Edad Media clásica», *Edad Media. Revista de Historia*, 6, pp. 11-31.

- RIBADENEIRA, Pedro de (1616), *Flos sanctorum o libro de las vidas de los santos. Primera parte* [1599]. Madrid: Luis Sánchez.
- RUIZ DOMÍNGUEZ, Juan Antonio (1999), «“Desamparo la alma el cuerpo venturado”», en Juan Antonio Ruiz Domínguez, *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- VILLEGAS, Alonso de (1588), *Flos sanctorum y historia general de la vida y hechos de Jesuchristo* [1578]. Madrid: Pedro Madrigal.
- URÍA MAQUA, Isabel (coord.) (1992), Gonzalo de Berceo, *Obra completa*. Madrid: EspasaCalpeGobierno de la Rioja.
- URÍA MAQUA, Isabel (2004), *Mujeres visionarias de la Edad Media: Oria y Amuña en Berceo*. Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas.

Recibido: 23/12/2021

Aceptado: 13/02/2022



LA MUERTE COMO TRIUNFO EN LA HAGIOGRAFÍA MEDIEVAL CASTELLANA

RESUMEN: La tipología de la muerte en la hagiografía es estudiada aquí a través de obras medievales castellanas: los cuatro poemas que Berceo dedicó a santos, y tres martirios leídos por *flores sanctorum* (Mamés, Vitores y Cristina). Se trata de examinar cómo estos siete relatos matizan motivos comunes de la hagiografía: en las pasiones, el martirio es el núcleo del relato, y prueba suficiente de la santidad, y por tanto de victoria. En las vidas de confesores, la muerte beatífica ya no es el núcleo estructural, pero cumple igualmente una función destacada, también triunfal, en cuanto que es tránsito a la Gloria.

PALABRAS CLAVE: Muerte. Hagiografía. Mártires. Confesores. Berceo. *Flos sanctorum*.

DEATH AS TRIUMPH IN CASTILIAN MEDIEVAL HAGIOGRAPHY

ABSTRACT: The typology of death in hagiography is studied here through medieval Castilian works: the four poems that Berceo devoted to saints, and three martyrdoms read in *flores sanctorum* (Mamés, Vitores y Cristina). The aim is to examine how these seven stories nuance common motifs of hagiography: in the passions, martyrdom is the nucleus of the story, and sufficient proof of sanctity, and so of victory. In the lives of confessors, death is no longer the structural nucleus, but it also fulfils an outstanding function, triumphant too, insofar as it is a pass to Glory.

KEYWORDS: Death. Hagiography. Martyrs. Confessors. Berceo. *Flos sanctorum*.